

# 真宗教学者のソクラテス観について

北 畠 知 量

## 序

ヘーゲルの評を待つまでもなく、ソクラテスという人物が「単に哲学史上ひとりのきわめて重要な人物、おそらくは古代の哲学における最も興味ある人物であるばかりでなく、またひとりの世界的人物でもある」<sup>(1)</sup>ことは、多くの人々が認めるところであろう。問答法（産婆術）、徳は知であるという教説、国法に対する態度、無知の自覚、あるいは彼の死に様などは、古くから多くの人々によって論じられ、我々にとってもまたきわめてなじみのあるテーマになっていると言ってよい。

だが勿論これらのテーマは、ソクラテスのただ一面を取り上げたものに過ぎない。これらのすべてを具現していたソクラテスとは一体どのような人物であったのか、哲学史上におけるソクラテスの意義とは一体どのようなものであったのか、あるいはソクラテスの重大事とは一体何であったのか。この様な問題もまた古くから問われ続けてきた。

真宗教学者のソクラテス観について

E・ツェラーによれば、ソクラテスとはプラトン哲学の前段階に位置する人物であって、事物の概念、すなわち事物の普遍的恒久的な本質を求めようとした哲学者として規定される。ニーチェによれば、ソクラテスとはアテナイの市民を「墮落」させた張本人であり、毒杯を仰ぐに値する人物であったと規定される。ニーチェに反して、ゲーテは「ソクラテスは実に卓越した賢者であって、その生と死とにおいて、まさにキリストに比べられるべきものである」と考える。キルケゴールは対話するソクラテスの内に「無限的かつ絶対的な否定性」としてのイロニーの精神の力動を見い出した。キルケゴールによれば、このイロニーこそは、日常性や人倫性の中に埋没していく人格を、主体性へと「無限的かつ絶対的」に覚醒させる契機に他ならないと解釈されている。しかるにこの点は、H・マイヤーによると、克己と自己充足の倫理をもとにした人倫の改革であったと了解されている。更に彼等以外にも、J・バーネット、A・D・ウィンスピア、ガスリー等々、数多くの学者が彼等なりのソク

ラテス観を提示してきた。だがこうして提示された答えは、以上に見たように、実にまちまちなものだったのである。<sup>(2)</sup>

このような諸々のソクラテス観を見渡した場合、研究者は確かに様々な資料を集め、これを吟味して各々のソクラテス観を提示しようとするが、彼等が最終的にどのようなソクラテス観に行き着くかということは、結局研究者自身の学問や人生や価値に対する態度によって左右されるを得ないと言うのが現実なのである。この点をヤスバースは更に一歩進め、「たとえソクラテスがはるかな過去からさし込む淡い微光として感じられるにすぎないとしても、今日ソクラテスなしには愛知することとはあり得ない。ソクラテスを体験するしかたが、そのひとの思考の特徴を生むのである」<sup>(3)</sup>と論じてさえているのである。このように考えた場合、ある人物がソクラテスにおいて何を見い出そうとしたか、またどのようなソクラテス観を抱いたかということは、逆にその人物を評価する際の一つの重要なメルクマールになり得るということになる。

この小論は、以上のような特殊な視点から清沢満之と暁鳥敏という二人の仏敎(真宗) 敎学者を見、彼等のソクラテス観とはどのようなものであったのかを明らかにする作業を通じて、明治・大正期の仏敎(真宗) 敎学者もしくは彼等の敎学そのものの内に一体どのような問題が秘められていたのか、またその問題が現代においてどのような姿で現れるに到っているかという点を考えてみようとしたものである。

## I 清沢満之のソクラテス観

明治期の代表的な仏敎(真宗) 敎学者である清沢満之が、どのようなソクラテス観を抱いていたかという点に関しては、主として次の二つの資料に依る他はない。

その一つは、明治二十三年九月から同二十六年六月に到る三年間に、真宗大学寮Ⅱ真宗高倉大学でなされた講義内容である。これは上杉文秀および岡本覚亮の筆記により『西洋哲学史講義』という書物として清沢全集に収録されているが、この中に「ソクラテス」という項目が設けられている。(なお清沢は、明治二十二、三年頃に『西洋哲学史試稿』を脱稿しているがここではソクラテスの敎説については全く触れられていない。更に一つは、明治三十三年一月発行の大谷大学同窓会報『無尽灯』に掲載された『ソクラテス』という一文である。それではここに見い出されるソクラテス観とは、一体どのような性格のものであるうか。

まず『西洋哲学史講義』の中で、清沢はソクラテスの対話の真の目的とは何であったかという点に関して次のように述べている。

「其の話の目的は、群衆を導きて悪を誡め、善に向わしめんとするにあり。即ち哲学に涉りて殊に倫理道義を目的とせり。其の話の上に於いて常に人に云うた敎と云うは、人々自己を省察せよと云う格言なり。氏自らも自己省察を土台として居る故、其の話の模様は之より推して知るべし」<sup>(4)</sup>

これに続けて清沢は、ソクラテスの「無知無識」、デルポイの神託の一件、ダイモンの合図（清沢はこれを「今日では幻想と云うものならん」と説明している）、刑死などについて触れた後、ソクラテスの学説について言及し、この点はソクラテスの「行為上より推測して」言う以外にないとした上で次のように論じている。

すなわちソクラテスの哲学は、一つには従来の自然学に対立するものであると同時に、またこの自然学を攻撃したソフィスト達の啓蒙知識にも対立するものである。当時の自然学は「宇宙万有」を説明しようとして様々な学説を生み出すに到ったが、ソフィスト達がこれらの学説に「攻撃を加えて見れば、何れの哲学も学説も破れて仕舞うと云う有様」となり、これらは結局確かな知識であるとは言えなくなってきた。それ故ソクラテスは、人間の知の確実性と限界とを明らかにするという課題に取り組まざるを得なくなり、ここに「自己省察」が開始され、「自己の知識は云何なるかと云うこと」が倫理道德の領域に於いて追求されていたのである。他方ソフィト達は啓蒙知識をもたらしはしたが、彼等の知識は個人的な次元に留まるものであって万人に通じるようなものではなかった。そこでソクラテスは万人に通じるような知識、すなわち真理を求めようとしたのである。この真理とは概念であり、それを述べることは定義をすることであり、それを探求する方法とは帰納的推理であった。「故に氏の論法は、概念を発見し、定義を下すに到る。これは當時に在って全く新奇のこと」だったのである。

更に清沢は、ソクラテスの対話においては「反面―消極的―否定的」と「正面―積極的―肯定的」という二面性が認められること、またソクラテスは、一方では「徳は知なり」の立場から無知の行為を悪であると主張しつつも、他方では快樂が善で苦痛を生じる行いは悪であると述べているが、このことは「氏自身には矛盾せぬ故に、其の真の標準は、氏の実行為を以てせざる可からずというのが定論」であること、またソクラテスは「人間の靈魂は、此は神と同性質にて、不滅なるもの」と言ったこと等々の点に言及している。

さて、以上に見られるようなソクラテス観は、コンバクトながらも過不足なくソクラテスの哲学の性格を論じたものであり、ギリシヤの哲学がほとんど知られていなかった当時としては確かに新鮮なものを持っていたと言ってよい。だが、今日的時点ではこれを評価した場合、コンバクトにまとまっている点は評価されようが、内容的には通俗的で平凡なソクラテス観であることはまぬがれないであろう。

ソクラテスに関して清沢が目を通したと思われる資料に、英文のプラトン初期対話篇と『メモラビリア』があったことは確かである。それ以外の如何なる資料をもとにして、清沢がこのようなソクラテス観を抱くに到ったかという点に関しては何も述べられていないので、この点は推測してみる以外にはないが、恐らくこのようなソクラテス観は、当時既に日本で読むことの出来たシューベークラーの『西洋哲学史』にはほぼ全面的に依拠し、これを圧縮したものであったと推測してよいであろう。

Albert Schweigler: Geschichte der Philosophie im Umriss. 1847  
は、初版以来一九五十年までに十七版を重ね、日本でも既に明治時代に講義のテキストとして広く用いられていた。特に、明治二十六年（一九三三）に東大教授として来日し、西洋古典と哲学を講じたケーベル（R. Koebel）が同書の第十四版（一八八七）の改訂者であったことは、同書を一層日本に普及させることとなった。清沢は明治二十年に東大を卒業しているが、彼の在学期間に哲学を講じていたのはフェノロサであった。

（フェノロサの在職期間は、明治十一年八月十日から同十九年七月三十一日に到る八年間である。）井上哲次郎は「フェノロサ氏の講義はシュウエグラー哲学史を参考にさせたが、ボーエンの近世哲学で一層詳にするを得た」と述べており、また稲葉昌九によれば、清沢は「大学時代ではフェノロサのヘーゲルの講義が一番面白かった」と常に語っていたとのことであり、このことから清沢がフェノロサを介してシュエーベグラーの『西洋哲学史』を知り、これに依拠してソクラテスを叙述したことは、ほぼ確かだと推測される。なお、ソクラテスに関する叙述の仕方に類似性が認められることと、<sup>(6)</sup>当時の清沢の蔵書目録の筆頭にシュエーベグラーの英訳本 History of Philosophy があげられていることは、<sup>(7)</sup>先の推測を裏づけるものであると言えよう。

以上のように見てきた場合、『西洋哲学史講義』におけるソクラテス観は、アリストテレスの証言を基調とする所謂伝統的解釈の路線を踏襲したものであって、仏教的観点から見たところの独自のソクラテス観と呼

べるようなものは何等表明されていないと言わざるを得ない。

それでは第二の資料である『無尽灯』の『ソクラテス』の方はどうであらうか。もともとこの一文は、明治三十二年の秋から翌年の春にかけて書かれた手記の中にある「ソクラテス氏に就きて感服の点」という草稿をもとにして書かれたものである。草稿の方には、清沢のソクラテスに対する「感心」がどのように発展したかを示唆する記述が見られるし、また『無尽灯』の方には、清沢がソクラテスをどう把握していたのが七点にわたって述べられているが、<sup>(9)</sup>これらを総合して考えた場合、『西洋哲学史講義』から約十年の間に、清沢のソクラテス観はほぼ次のような変化をたどったものと思われる。

すなわち、かつて清沢は、「一種の論法を以て、希臘当時の学者や名家を悉く説服」したソクラテスに関心を抱いたわけであるが、「ソ氏の論法を探究するを縁として、其の伝記を段々に研究」した結果、彼はソクラテスの学説と教育、およびこの両者が由来しているところのソクラテスの人格そのものに「徹頭徹尾感服」するに到っていくのである。

清沢はソクラテスについて感服した点として次のようなものをあげている。すなわち「ソクラテス氏が青年教育を以て主眼」としたこと、また「其の教育の方法に於いて、問答の手段に依れる事と、自家無一物の態度を取れることと、問題を日常卑近の事物に寓せること」が「実に開発的教育の妙施設」であること。次に「ソクラテス氏の学説は実に周備円満」であり諸学派が生ずる原点になったのみならず、彼はまた「実

に「円満なる実行者」であつて、「氏の眞価は彼の品性の偉大なりしにあり。これ氏が今日活動的に吾人を感動して敬慕措く能わざらしむる所」であること。更にソクラテスは「服従の大義に於いて公明なる義勇者」であり、法廷などにおいては「実に烈士の模範たるもの」であり、しかも「死の問題を決定して従容自若」の態度を示したこと、等々がこれである。<sup>(10)</sup>

以上の点に、清沢がどのようなソクラテス観を抱いていたかが示されているわけであるが、これらの点は、プラトンの初期對話篇の読者のほとんどがほぼ例外なく抱く印象であつて、その意味からすれば、清沢もまた一般的な次元に留まつているかのように見える。

勿論これを『西洋哲学史講義』と比較した場合には、全くその様相が一変している。とりわけ清沢が、諸学派を生み出す原点となつたソクラテスの学説の「円満」という点に、あるいはソクラテスが、その学説においてもまた人格においても「一種云うべからざる総合的人格」を有しているという点にきわめて大きな関心を示しているということは、今日的な視点から見た場合にも未だに新鮮さを失つてはいない。と言うのも現代の文献学的研究は、シュライエールマッヘル以来、プラトンの著作に描かれた様々なソクラテス像のうち、どれが実在のソクラテスの姿でありどれがプラトンの創作によるものかを判別するという作業に取り組んできたわけであるが、その成果として提示されたものは（既に述べたように）実に様々な、そして時には相互に矛盾するようなソクラテス像で

あつたというのが実状なのである。このような実状を念頭に置く時、既に明治三十年の初期に清沢がこの問題に言及し、「プラトー氏の『對話篇』中、クリトীব篇、フィドীব篇の如き、幾許が実相にして、幾許が虚相なるかを弁じ難しと雖も、此の如き理想の標的となるべき極基は、ソクラテス氏に蔽在せしや疑う可からざるを覚ゆ」と述べている点は、確かに注目されてよいであらう。実在のソクラテス自身の学説は、彼の人格と同様に実に「円満」なものであつたと見ること、これは仏教的観点から見た独自のソクラテス観であるとは言えないが、やはり有力な一つのソクラテス観であると思われるからである。

ところで、清沢の関心がソクラテスの「論法」から彼の「円満」なる人格そのものへと移行していったこと、このことの背後には、清沢が真宗大谷派という教団を自己の信念確立の基盤として選び取っていたという厳肅な事実が横たわっている。西洋哲学から出発した清沢は、宗教哲学研究の段階を経て今や真宗的求道者の立場に到っていたのである。ソクラテス観の変化はこのことと決して無関係ではない。端的に言えば、清沢は、自分の信念や価値観を出来るだけ排除し、純粹な学問の対象としてソクラテスを考えようとする立場に立つてはいない。当時の清沢は、仏教（真宗）が自己を如何にして「信仰的実存として自立せしめる」のかという課題、逆の面から言えば、自らを如何にして真宗的主体として確立するかという課題に直面していたのである。この清沢が見たソクラテスとは、全く異なつた時代社会の中でこれと同質の課題に直面し、

仏教ともキリスト教とも異なった次元でこの課題を生き抜くことの出来た一人の偉大な人間の姿に他ならなかったのである。「ソクラテス氏に就きて感服の点」という表題は、何よりもこのことを雄弁に物語っていると言えよう。

しかしながら清沢は、確かにソクラテスに感服しながらもソクラテスとは異なった道を歩んでいくことになる。精神主義がこれである。こうして清沢は、ソクラテスとの厳しい緊張関係を通じて自己自身の立場を表明するに到るのである。清沢がソクラテスに言及している箇所は全集の中に数多く見い出されるが、特に彼が自己の立場とソクラテスの立場の相違について触れた部分は、彼が安藤州一に対して語ったという次の一節であろう。

「余は、エビクテタスの主義に従う、しかも他力本願の信仰は動かざるなり。

余は、ソクラテスを尊信す、しかも如来の救済を疑わざるなり。

余は、キリストの山上の聖訓を喜ぶ、しかも大悲の誓約の誤らざることを信ず<sup>(11)</sup>」

この一節は、きわめて示唆的な内容を含んでいる。この点に関して寺川俊昭は、清沢の生きた時代は、「東西両文明の出会いが、劇的な形でもしかも大規模に始まって来た時期」であったことを念頭に置きつつ「ヨーロッパの諸思想が圧倒的な力をもって迫って来、それを学ばざるを得なかったところに、近代日本の置かれた運命があったといえるのである

が、このエビクテタス、ソクラテス、イエスの名は、まさにそのヨーロッパの思想の根幹をなす思想を表わす名なのである」と指摘した上で、清沢のこの言葉は「進んでこれらの異質の諸思想に学び、しかも独自の鋭い実存的関心に立って、十分に近代日本の状況を生きた、あるいは生きようとしたことの表明である」と論じている<sup>(12)</sup>。

この論述を踏まえつつ、更に焦点をソクラテスに絞ってみるならば、清沢の先の一節は次のようにも解釈されるであろう。すなわち、知者としては第一の者であるとの神託を受けながらも、なお自らは無知であることを告白し、「円満」なる学説と人格とを完成させることを通じて生死の問題をも「決定」したソクラテスを自分は尊信するが、なおその上で、このような自己完成からはほど遠い「凡夫」である自分を如来が救済しようとしていること、このことを自分は決して疑わないのであると。※

※またエビクテタスやキリストに関して言えば、自己自身の知の極限を尽すことによって、自己の権内にあるものとそうでないものとを区別し、自己の限の自覚に立って自らを「自力」で処理していこうとするストア派の思想に對して、あるいはまた、「愛」の精神を掲げつつも自己の信仰や教義とは相容れないものを邪教として抹殺し、非寛容の態度で神の優位性を貫こうとする宗教に對して、清沢がどのような態度をとろうとしたかを、先の一節は如実に示していると言つてよい。前者に對しては他力が、そして後者に對しては四十八願、就中十八願が「しかも」という言葉を介して對置されているからである。

以上に見られるような清沢のソクラテス観の変化は、当初における哲

学的な理解（あるいは *academic* な理解）から求道的な理解へとという立場の変化と対応するものと言ってよい。清沢はこのような立場に立つてソクラテスをいわば総括したと言ってよいであろう。それではこのようなソクラテス観が後の仏教（真宗）教学者において一体どのように変化・発展させられていったか、これが次の問題になる。

## II 暁鳥敏のソクラテス観

暁鳥はソクラテスとの出会いについて次のように回想している。

「私の中学三年時分には、先に七高の館長をしていた吉田賢竜君が三高に入っていたが、自分たちの組織していた樹心会によくやって来て一緒に話したものでした。その頃吉田君が我々に紹介してくれたものは『プラトードイアログ』の内の『クリト・アンド・フェド』であった。これはカッセルのライブラリーの内の一篇である……。聞いたその日私は大黒屋に行き、その本を買ってきて読みました。それ以来ソクラテスに対する親しみと興味とが一層ふかま<sup>(13)</sup>っていったのは事実であります」

ここに名前のあがっている吉田賢竜は、昭和十一年四月九日に暁鳥の自坊（明達寺）で「エピクテタス推奨者としての清沢先生」という題の講演を行なっている。その速記録によると、京都の第三高等中学卒業時に清沢宅を訪門した吉田に、清沢は「之をよく読んで見よ」と指示して英文の『メモラビリア』と『クリトとファイドー』を譲りを与えたと記さ

真宗教学者のソクラテス観について

れている。（この速記録は『我が信念の伝統』という二十冊のパンフレット集の第十四冊目に収録されている。<sup>(14)</sup> なお清沢満之全集第三巻、六二六頁にも同様の記述が見られる。）吉田はこれを暁鳥に紹介したわけである。暁鳥がソクラテスという人物を知ったのは、以上のような経緯の下においてであった。また暁鳥は、「私は孔子の教え、キリストの教えに依って大なる感化を受けております。……併しこれ等二つの感化よりも以上に偉大な感化を受けたのはソクラテスであります」と述べ、ソクラテスとの出会いについて次のようにも述べている。

「私が初めてソクラテスの名を聞いたのは今より三十年の昔である。恰も中学三年頃であるが、私にソクラテスの思想を懇に伝えてくれた人は私にとって精神上的の最大の師たる清沢満之先生であります。先生は常にソクラテスの人格を慕っておられました。私がソクラテスに依って受けた深き感銘は、ソクラテス自身が自ら触れて一生の座右銘にしたというモットーである。そのモットーは「汝自身を知れ」というのであるが、……その頃私たちの教えられたことばは、英語の「ノー・ザイセルフ」だったようであります」<sup>(15)</sup>

以上の点から考えた場合、暁鳥のソクラテス観は、ほぼ清沢のそれを受け継いだものであったと見ることができる。しかしながら、清沢が明治三十六年に四十歳の若さで他界しているのに対して（当時暁鳥は二十六才）暁鳥の享年は七十八歳（昭和二十九年）であり、清沢なき後約半世紀にわたる日本の社会変化、人文・社会諸科学の発展、そしてとりわけソクラ

テスに関する数多くの文献が日本に紹介され、ソクラテス研究が進んだことなどを念頭に置いた場合、暁鳥においては、清沢とは異なったソクラテス観が芽生えてくるといふことは十分に考えられるわけである。それでは暁鳥はソクラテスを一体どのように見ていたのであるうか。

暁鳥は膨大な著作を残しているが、ソクラテスに関するものとしては主に二つの資料が残されているに過ぎない。その一つは明治三十三年一月十五日発行の『無尽灯』に掲載された『ソクラテス』という一文であり、ここには十三点にわたってソクラテスが論じられている。<sup>(16)</sup> もう一つは大正十二年十月十六日、鹿児島第七高等学校でなされた講演内容であり、これは東の筆記により、『ソクラテス』という標題のパンフレットとして出版されている。

先ず前者の資料に関してであるが、暁鳥は内容的な連関性をほとんど無視する形で十三の項目を掲げているので、一応それらを内容別に整理し直してみると、ほぼ次のようになる。(引用文中の最後に記した番号は、引用者が便宜的につけた項目の通し番号である)

暁鳥は、ソクラテスの意義を評価して「ソクラテス氏の為せし事業は永遠に滅せざる可し(1)」と述べている。彼はその理由を説明して、「氏は世に金を遺さざりき。氏は世に学問としての学問、哲学としての哲学を教えざりき。氏が世に遺せし最大遺物は氏が生涯なり(2)」。「わがソクラテス氏を欽慕措く能わざるは、「氏の生涯が哲学なり」てう事にあり(13)」と述べている。これらから考えた場合、暁鳥はソクラテ

スが徹底して無知の自覚に立ち、生涯をかけて本物の知を探究しようとした点に最大の意義を認めようとするのであり、このような観点から彼はソクラテスを、「氏は偉人にあらず、氏は哲学者にあらず、氏は人類生涯の模型なり。……氏は信仰の宣伝者なり。氏は一大宗教家にてありしなり(3)」と見なすに到るのである。<sup>(17)</sup>※

※ソクラテスの無知に関して暁鳥は「……ソクラテス氏は常に人に対して談じ、人の説の矛盾を指摘し、終に人をして自己の無知を悟らしめ、然る後自己の善に対する真の智識を教えたり(5)」と述べている。恐らく彼は、クセノボン(特に Meni. IV. 2. 40 の部分)に依拠してこう述べたものと思われるが、この点をどう考えるべきかは議論の別れるところである。もともと大正十二年の講演ではこのような考えは放棄されている。

暁鳥は次にソクラテスの学説に言及するのであるが、この場合きわめて興味深く思われることは、ソクラテスの学説と仏教との共通性もしくは類似性が指摘されている点である。主なものを挙げるならば、次の通りである。

「ソクラテス氏の知行合一論は、師親鸞の信行不離論に同じ。ソクラテス氏曰く、「人はよき事を行なわんと欲する者なり。然るに通常人のよき事を行なわざるは、畢竟よき事の何なるやを知らざればなり。故に真智は徳行の元なり。智あれば徳備わるべし。」親鸞曰く、「真実の信心には必ず名号を具す」師蓮如は教えらく、「信心を得れば名号自ら称えらるるなり」(6)」



「言うを止めよ。人は善を知るも必ずしも行なわずと。ソクラテス氏の知るとはただ善の概念を得るに止まらずして、これこそ善なりと確たる断定を得たるをいうなり。故にソクラテス氏の知は師親鸞の信なり。〔信心ありとも名号を称えざらんは詮なく候、〕知れりと雖も行なわざれば、真に知れるにはあらざるなり(7)」

これらの見解を清沢のそれと比較した場合、清沢が信念の確立、真宗的主体の追求を主眼としてソクラテスの人格そのものに肉迫しようとしたのに対して、暁鳥の方は、ソクラテスの学説内容を仏教(真宗)の教義面から理解しようとする傾向がより強く出ていと言つてよい。先走つて言うならば、例えば大正十二年の講演で、暁鳥は「プラトン全集」から受けた感想を、「味おうてみればみるほど私の慕つておる釈尊によう似ているので、私はソクラテスの事をば到る所でギリシャの仏だと言つております」と述べたり、あるいはまた、「ソクラテスは人間の五大徳として、智慧、勇氣、節制、正義、友愛を挙げているが、これを読むと釈尊が人間の道として説かれた六度即ち六波羅蜜の事を思ふのである。……布施は友愛に、持戒は正義に、忍辱は節制に、精神は勇氣に、禪定・智慧は智慧に当るようであります。ソクラテスは智慧を最も第一に置いたが、釈尊としてもその通りであつた。勿論智慧は……信心の意味であります……つまり六度の中の智慧はこの信ずる心であります。そしてソクラテスは、智慧の根本は自らを知る事だというておるが、この智慧がひらけて全世界を見る眼が開けて来るのである(17)」と述べており、

真宗教学者のソクラテス観について

これらのことは、暁鳥がソクラテスの学説と仏教(真宗)教学との間に密接な親近性を見い出すことによつて、仏教(真宗)教学そのものの普遍性もしくは真理性を再確認しようとしたことを物語っていると解することも出来よう。

だが最後に暁鳥は、このような親近性を認めつつもソクラテスに対して次のように総括するに到るのである。

「老子は智の聖なり。耶蘇は情の聖なり。孔子は意の聖なり。而してソクラテス氏は健全の智意を有する聖人なり。……而も氏が耶蘇の如く、仏陀の如く、宗教の開祖となる能わざりしは、この情のかけたるが故なり。わが仏陀は智情意の三に於いて完全なる發達を遂げられしなり。故にわれは耶蘇キリスト及びソクラテス氏に向いては、学ばん習わんと念起これども、釈迦世尊に対しては、救われん導かれんとのおこりてやまざるなり(11)」

さて、暁鳥が以上のようなソクラテス観を抱いたのは、彼の二十代の前半においてであつた。彼はそれ以降「ソクラテスの事を書いた書物を手当りまかせに」讀んだと述べており、このことを通じて彼は次第に自らのソクラテス観を深めていくことになったと思われるが、年譜に記されている限りで言えば、ギリシャの古典に対する関心が再燃するのはそれから実に二十数年も後のことである。その結果、大正十二年の二月、熊本の五高を振り出しに各地でソクラテスをテーマとする講演が試みられることになるのである。以下、熊本での講演の骨子部分のみを整理し

てみると次のようになる。

「ソクラテスに受けた第一印象は私に内省を教えたことである。私に内省を教えたソクラテスは、誰に逢うても必ず内省を言っております。」ソクラテスが青年達に対して取った基本的態度は、「自らに在りさえすれば必ず現われるものである。だから自らを見出し、自らを養うことが何より大事である。自らの内に無いものがどうして現われて来る筈があらう。くだらぬ努力を止めよ。そして各自静かに内省を尽すんだ」というものであった。その際「内省の道を教えたソクラテス自身はと言えば、彼は常に自らの無知を感じていたのである。私共がソクラテスから聞かされる次のことは自分が無知であるという事」なのである。ソクラテスは、智の根本は自らを知る事だ」と述べているが「ソクラテスはこの智恵を求めるの念が燃えるように盛んだった。そしてその智恵の眼底に展開されたものは何であるかというに、自らの無知ということであった。あくまでも自己の無知を感じる。それがソクラテスの智恵だったのである。」従って「ソクラテスの一生はかくの如くにして生徒の生涯であった。」勿論「彼のその努力は何物をもつかみ得なかった」し「彼はその目的を達しないで死んだ」わけである。ソクラテスが弾劾され死刑になった理由の一つは、無神論ということであった。だがその理由とは逆に「ソクラテスは最も神に近い人」「最も神に即した生活者」であり、「それだけ彼は最も危険なる無神論者と目された」のである。というのは「我々は神仏を自分の外に飾る時、敬虔な信仰家」と言われるが、「これ

を自らの内心に味わう時、我々は異端者、冒瀆者として呪われる」からである。キリストも同様の理由で殺されたのである。「我々は自らの心の上にこの誠実さを見出す能わずして、外ばかりを拜んで何の益があるのであらう。自分自身の生活の上に神仏を実現してゆく、無知から有知へ、無知から有知へと運んでゆく、それがこの私共の魂の歩みなのである。」このように「味おうてみればみるほど私の慕っておる釈尊によう似ているので、私はソクラテスの事をば到る所でギリシャの仏だと言っております。」<sup>(18)</sup>

さて、ここで問題になってくるのは、『無尽灯』のソクラテス観と講演に示されたそれとの間にどのような違いが生じてきているかという点であらう。これらを表面的に見た場合、両者の間にはきわだった変化・発展の跡はほとんど認められない。ただ一つ言えることは、前者ではソクラテスを見る場合の視座の如きもの——勿論、仏教（真宗）教学というのも一つの視座には違いないが、そうではなくて、ソクラテスの生涯と学説全体の中で、何がソクラテスの基本であり中心であると見るかという意味での視座——があまり明確には出されていなかったのに対して、後者においてはこの点が「内省」という言葉として明確に打ち出され、この視座を媒介としてソクラテスの学説と仏教（真宗）教学との内容的な類似性・親近性が、そしてまたソクラテスの生き方と仏教（真宗）的な求道者の生き方との共通性が強調されている点が注目に値する。

更にこの点を一步掘り下げて考えた場合、『無尽灯』に示されたソクラ

テス観と講演のそれとの間には、実は予想以上の開きが生じてきているように思われるのである。というのも、当初において晁鳥は、「余はソクラテスを尊信す、しかも如来の救済を疑わざるなり」という清沢の見解を基本的に踏襲しつつ「ソクラテス氏に向いては、学ばん習わんと念起れども、釈迦世尊に対しては、救われん導かれんとのおこりてやまざるなり」という態度を表明していた。しかるに大正十二年の講演においては、仏教（真宗）個有の眞理性を自らに向うという立場に立つてソクラテスを批判的に総括していこうとする姿勢がきわめて弱くなっているからである。

換言すれば晁鳥は、ソクラテスとの対立緊張関係において仏教（真宗）個有の眞理性を追求しようとしているのではなく、釈尊とソクラテスとの間に内容的な類似性・親近性を見い出すことを通じて、仏教（真宗）教学の内にソクラテスを取り込み、これを同化しようとしたと言つてよいように思われるのである。

### Ⅲ 志向性の問題

清沢から晁鳥へと到るソクラテス観の変化の過程を簡単に要約するならば、それは、哲学的理解——求道的理解——教学的理解という過程をたどるものであった。前の二つは清沢に特徴的であり、後の二つは晁鳥に特徴的である。特に後の二つはソクラテスの学説に対する総括の態度から同化の態度への変化と見ることが出来る。それではこのような変化

は一体何を物語っているのであろうか。

勿論この変化は、ソクラテスの学説に対する理解の深まりを物語ると解することも出来ようし、求道もしくは信心（信念）獲得の過程を示しているとも言えようし、あるいは晁鳥における仏教（真宗）教学の弾力的発展を意味しているとも考えられよう。だがその際に興味深く思われることは、近代の仏教（真宗）教学者の場合においては、ソクラテスに限らず、諸々の外国思想のほとんどが——とは言つても、今日では所謂実存哲学がその主たるものであるが——これと同じようなパターンで理解されようとしているという点である。果たしてこれは一体どのような原因に基づくものであろうか。

この原因を考える場合の材料として、宗教の立場に立ちつつギリシャ哲学に直面することとなった初期キリスト教の教父達が、この哲学とソクラテス——すなわち彼等にとっては全く異質なものであり、かつまた彼等の前に圧倒的な力で立ちはだかっていたギリシャ哲学——に対して、一体どのような理解の態度を示したかという点を検討し、これと先に述べた仏教（真宗）教学者の態度との間にどのような類似性が見い出せるか、また両者の間にはどのような相違点が見られるかという問題を考えてみたい。

まず教父達の態度について概観してみよう。

初期キリスト教教父達のギリシャ哲学に対する態度は、最初は弁明的、次いで敵対的、そして最後には擁護的なものへと変化したと見るこ

とが出来る。「弁明的」というのは、キリスト教がギリシャ哲学とは異なるものではないことを主張することによって、ギリシャの思想が浸潤していた当時の世界においてキリスト教を弁明しようとする態度である。

例えば二世紀中葉に活躍したユスティノスによれば、ギリシャの哲学とキリスト教の啓示は、同一の神的ロゴスの二つの顕現であり、前者が不完全であるに対して後者は完全なものであって、その意味でギリシャ哲学はキリスト教を準備するものであったと理解されている。こうしてユスティノスは、例えばソクラテスのダイモンの合図において一種の天使を見い出すとともに、ソクラテスは実は「キリスト以前のキリスト者」であると解するに到ったのである。

だがその後、こうしたギリシャ哲学との妥協はキリスト教信仰の真実の内容を食しきくものであるという批判が生じ、むしろギリシャ哲学に敵対しつつこれを批判するという傾向が顕著になってきた。例えばタティアノスは、師ユスティノスがギリシャ哲学に対して示したような同情を持たなかったし、また「不合理なるが故に我信ず」の格言が帰せられているテルトゥリアヌスは、ソクラテスのダイモンの合図を悪魔的被造物であると解したのである。しかしながら最終的に勝利を収めたのは、ギリシャ哲学をキリスト教の神学的思弁および体系の基礎として用い、これを、異教徒をしてキリスト教に至らしめる導師であるとし、その信仰を知的にも確実なものにしようとした教父達(例えば、アレキサンドリアのクレメンスやオリゲネス)であった。ここにおいて彼等はギリシ

ヤ哲学をキリスト教に役立つものとして擁護するという態度を表明したのである。<sup>(19)</sup>

さて、以上の流れを念頭に置いた上で清沢から暁鳥に到るソクラテス観の変化を見直した場合、両者の間には類似する面が決して少なくないということが了解されよう。例えばソクラテスが一方では「キリスト以前のキリスト者」と解され、他方では「ギリシャの仏」と解されたりすることは、いかにも「興味」深い。

勿論両者の間には相違点も見い出せる。例えば清沢や暁鳥の場合には、仏教(真宗)という立場からソクラテスを総括するということはあり得たが、ソクラテスに対して敵対的な態度を取るといような所には進まなかったからである。

両者は確かに様々な面で類似しまた相違しているが、結果的にギリシャ哲学およびソクラテスを一応承認しようとした点では両者は同様の傾向を示しているように見うけられる。だがこれを更に一步掘り下げた場合、きわめて興味深い相違点が浮かび上がってくるように思われる。具体例として、教父の一人であるオリゲネスの見解と、清沢の見解および彼の三部経の一つである『歎異抄』とを比較してみよう。

オリゲネスは、友人が彼に、哲学の研究などやめてキリスト教に全力を尽すよう勧めたとき、次のように述べている。

「あなたが、一方では、ギリシャ人の哲学の適当な部分を、キリスト教のための一般的ないしは準備的研究に役立てると同時に、他方

では、幾可学や天文学を聖書の解釈に役立つように、大いに利用することを私は望みます。諸哲学の子供らが幾可学や音楽や文法や修辭学や天文学を哲学の奴婢と言っておりますが、それと同じようにわれわれは哲学そのものをキリスト教の奴婢 (*beaux-arts*) と称してよいでしょう<sup>(20)</sup>」

しかるに清沢は次のように述べている。

「一度如来の慈光に接してみれば、厭うべき物もなければ嫌うべき事もなく、一切が愛好すべきもの、尊敬すべきものであつて、この世の事々物々が光を放つようになる。……故にこの境涯に入つた人は、妻子があつても邪魔でもなければ、妻子が死んだとて悲しみに堪えぬと云うような事もない。看も喜んで食うが食えないからとて弱りもしない。……知識を求むる事があるかも知れぬ、然し、知識があるからとて憍りもせねば、知識がないからとて卑下もしない。……此に至ると、道徳を守るもよい、知識を求むるもよい、政治に係するもよい、商売するもよい……即ち〔資生産業、皆順正法〕で〔仏教は日用の処、穿衣喫飯の処、撒尿放尿の処、往々坐臥の処に在り〕である<sup>(21)</sup>」。

また『歎異抄』には次のような一節がある。

「学問せば、いよいよ如来の御本意をしり、悲願広大のむねをも存知して、いやしからん身にて往生はいかが、なんととあやぶまんひとにも、本願には善惡淨穢なきおもむきをも、とききかせられそう

らわばこそ、学生のかいにもそうらわめ<sup>(22)</sup>」

以上を比較した場合、オリゲネスはキリスト教と哲学（諸学）との關係を問題にし、清沢と『歎異抄』は信心（往生）と学問（經典に關する學問）と実生活の關係を問題にしているという違いはあるが、これらは言うまでもなく

〔信仰（救済）……………神学……………哲学（諸学）……………実生活〕  
〔信心（往生）……………仏教（真宗）教学……………外学……………実生活〕

という範疇内において生じてくる問題であることは明らかである。この範疇内において、一方はキリスト教のための研究もしくは聖書の解釈に「役立てる」ための哲学であると解され、他方では「如来の御本意」を知りそれを一般の人々に「とききかせる」ための学問であると解されている点では、両者は確かに同様の見解を表明しているように見える。だが両者の間にはきわめて重要な相違点が存在する。端的に言つてしまえば、それは両者が信仰・信心以外の事柄に対して示す志向性に質的相違があるという点である。

例えばオリゲネスの見解を敷衍して考えた場合、そこには、信仰を重視すると同時にそこから神学へ、そしてそのための哲学へ、更には幾可学や天文学へというタイプの志向性が見い出されることは明らかである。もっともオリゲネスと清沢とでは時代の隔たりが大きすぎるかも知れないが、清沢と同時代の内村鑑三の場合にも、このような内から外へと向かうタイプの志向が明白に存在している<sup>(23)</sup>。勿論教父達に限らず多く

のキリスト信徒は「ただ天にいますわが父の御意をおこなう者」たらんことを念じつつ、伝道や慈善事業を行なってきた。彼等の活動領域は学問、教育、事業、探險、政治等々ありとあらゆる方面にわたって展開され、それが成功した場合には自らの行ないが「御意」にかなひ、逆に失敗した時には自らに神の「試練」が課せられていると解されたのである。

ところが清沢の場合には、「道徳を守るもよい、知識を求むるもよい、政治に関係するもよい、商売するもよい」という一節からもうかがえるように、内から外へと向かう志向性がほとんど問題にさえなつてこない。『歎異抄』でも曉鳥の場合でも事態は同様である。ただ、このような志向性が重視される唯一の例外を挙げるとするならば、それは人間が問題になる場合であらう。すなわち「往生はいかが、などとあやぶまんひと」が問題になる場合であり、上求菩提「下化衆生」、自信「教人信」、自利「利他」が問題になる場合には、確かに内から外への志向性が見い出せる。だが人間が志向対象として問題にされる場合以外は、ただひたすら外から内への志向性が重視されるのである。※

※このことは清沢の次のような言葉にも示されている。明治三十四年、真宗大学の開校式に臨んだ清沢は「我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立の上に、其の信仰を他に伝える、即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが本学の特質」であると述べており、更に「真宗大学の学生は其の学校の性質上、純粹の宗教的面にのみ向うべきものである。……それ故、強いて純粹の宗教方面以外に進路を開くなどは誤れるも甚だしきもの、たとえば左様の道路ありとも、之は是

非閉じてしまわねばならぬ」と断言している(清沢全集Ⅷ・三五五、同四九三)外への志向性に関して見い出されるこのような質的相違は、一体何に基づいているのであろうか。結論から先に言うなら、それは、宗教的眞理性そのものと、それを証明しようとする際における両者の手段の違いに由来しているように思われる。

具体例をあげよう。『歎異抄』では仏教(真宗)の眞理性は「本願を信じ、念仏をもうさば仏になる」と説明されている。だが同時にこの「念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもつて存知せざるなり」なのである。眞理性の問題はここでは「いずれの行もおよびがたき身」という一点において受け止められており、他者に対しては「念仏をとりて信じてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と結論されるのである。<sup>(24)</sup>また清沢は、「宗教は主觀的事実」であり「主觀的事実とは、其の事実の正確なものと否とを、私共の各自の内心に尋ねて決定すべきものであるから「私共は宗教信仰の事実につき、其の事が客觀的に正確なりや如何と問うが如きことは、不当の事とせねばなりませぬ」と述べている。<sup>(25)</sup>これらの例からもうかがえるように、仏教(真宗)の眞理性とは、外に対して(外において)よりも、先ず自らの内における実感として証明(感得)されるべき性質のものであって、その眞理性を外に対して証明しようと気負ひ立つ必要はないのである。しかるにキリスト教教父達の場合、その眞理性——例えば唯一絶対の神の存在、神による世界と

人間の創造等々——は客観的な事実と解されており、従つてその真理性は、内におけると同時に外に対してもまた証明され得るはずであり、むしろ証明すべきであるということが歴史的に強調されてきたのである。

以上に見たように、キリスト教教父と仏教（真宗）教学者との間における最も重要な相違点は、宗教的真理性そのものと、それを証明しようとする際における両者の手段の違いにあると言ふことが出来る。そしてこの相違が、ギリシャ哲学およびソクラテスに関する両者の理解の態度に決定的な差を生み出したように思われるのである。

教父達の場合、キリスト教とギリシャ哲学との間には当然厳しい緊張関係が保持されることとなつた。キリスト教はギリシャ哲学の諸成果を越えた絶対的・客観的な真理であると解されたからである。この緊張関係はその後も決して解消されず、後のヨーロッパ思想史を貫く太い潮流を形造つていった。神学的世界観と哲学との相克がこれであり、後にはこれに自然科学と社会科学とが追加されることとなつた。このような相克の歴史を通じて、キリスト教は一方では教義そのものを重大な危機にさらしながらも——例えば地動説、進化論等々——他方では同時代に対して十分な発言力を持つ（そして時には同時代を支配しさえする）<sup>(26)</sup>神学的世界観を不断に再生産しようとしてきたのである。

これに対し清沢から暁烏に到るソクラテス観の変化（哲学的理解——求道的理解——教学的理解）は、仏教（真宗）教学が自らの内にソクラテスの学説を取り込み、これを同化することを通じて、その全体が更に信心

（往生）という唯一の問題へと昇華されていったことを物語っている。このことによつて、晩年の清沢とソクラテスとの間に依然として保たれていたところの緊張関係は次第に解消されていき、その結果ソクラテスの学説は、仏教（真宗）教学と類似性・親近性を有するといふ消極的な意味しか持たなくなつていった。ここに異質な思想や哲学に対する、哲学的理解——求道的理解——教学的理解というパターンが完結する。そしてこのことは、所謂外学との緊張関係を保持することを通じて、同時代に十分な発言力を持つ仏教的世界観を開顕するという課題に対する後の仏教（真宗）教学者の消極性へとつながつていくのである。

### 結語にかえて

明治以来このかた、仏教（真宗）寺院は実に多くの攻撃・批判を受けて続けてきた。神道国教化を企図する明治政府の圧力、明治初期の頃から活発な伝道を開始したキリスト教による仏教攻撃、俗説・因習化した教理に対する合理主義・啓蒙主義の批判、更に大正期におけるマルクス主義からの仏教批判などがその代表的なものであろう。

これらの攻撃・批判に対する仏教側の対応も、また実に多様であつた。しかしながら、当時の仏教（真宗）教学者達が、このような批判・攻撃に身をさらしつつ、仏教（真宗）そのものの内に秘められていた真に生命あるものを如何にして再発見しようとしたかという視点からこの時代を見た場合、次の二つのことが特に注目し値するよう思われる。

その一つは、日本に紹介されつつあった西洋思想との対立・緊張関係を通じて、仏教が近代に生きる生身の人間において如何にその真理性を発揮し得るかという課題が真剣に追求されたことである。勿論このことは、哲学、史学、宗教学、心理学などとの間に相補的緊張関係を維持することを通じて、近代において十分な発言能力を持つ仏教的世界観を開顕するという作業を伴うべきものではなかった。いま一つは、現行の仏教教学の内容それ自体が、結果的にはその一面において保守的・反動的な社会機能を荷うものであったという点に関する自己批判に立った上で、直摯な求道・教化活動それ自体を蝕んでくる社会体制に対する告発の姿勢を強めると同時に、仏教の真理性を資本主義社会体制内において如何にして発現させていくかという課題が追求されたことである。

前者の課題に正面きって取り組んだ先駆者は勿論清沢であるが（更に言えば曾我量深、金子大栄、南条文雄が彼に続くことになる）、その後この課題がどのように展開されたかは、清沢から暁烏に到るソクラテス観の流れに象徴される通りである。後者に関しては本稿では言及しなかったが、その課題の重要性は、既に早くから多くの人々によって主張されてきた。日蓮主義者の妹尾義郎、真宗大谷派の浅野研真などがこの課題に取り組んだ先駆者として注目に値しよう。

だが、これらの課題が今日の程度広く深く追求されたかは、はなはだ疑問と言わねばなるまい。現状の仏教（真宗）教学は、古代もしくは中世と現代との「私的交信」の域を未だ出ておらず、その意味で仏教（真宗）

教学は近代教学としての自己展開を十分に果たしてはいないのである。<sup>(28)</sup> 僧侶と檀信徒との間に見い出される教義理解の著しい落差は、このことを如実に物語っていると言ってよいであろう。多くの「善知識」が求められる所以である。

#### 注

- (1) Hegel; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II. B Sokrates.
- (2) E. Zeller; Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Nietzsche; Götzten-Dämmerung "Das Problem des Sokrates" Goethe; Wahrheit und Dichtung II. 8. キルケゴール『ヘーゲルの概念』全集20・21、白水社 H. Maier; Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. J. Burnet; The Socratic Conception of the Soul. A. D. Winspear & T. Silberberg; Who was Socrates? W. K. C. Guthrie; A History of Greek Philosophy. vol. 3
- (3) K. Jaspers; Die Großen Philosophen. Sokrates
- (4) 清沢満之全集二巻二一〇頁 法蔵館（以下清沢全集Ⅱ・二一〇頁という形で略記する。なお引用文は現代かな使いに改めた。）
- (5) 清沢全集Ⅰ・六一四―五頁
- (6) この点に関しては、清沢全集Ⅱ・二〇九―二一六頁の部分と、シェーパ―グラー『西洋哲学史』上巻（谷川・松村訳）一〇〇―一〇八頁（岩波文庫）の部分を比較されたい。
- (7) 清沢全集Ⅲ・六五〇頁



- (8) 同 VII・一〇〇—一〇二頁
- (9) 同 VI・三五七—三六〇頁
- (10) 同 VI・三六〇頁
- (11) 同 VIII・四八六—七頁
- (12) 寺川俊昭『清沢満之論』三三—四頁 文栄堂
- (13) 曉島敏全集十四卷五七二頁 涼風学舎 昭和五一年(以下清沢全集と同様に略記する)
- (14) 曉島敏編著『我が信念の伝統』弘文社 昭和十八年 なおこのパンフレット集は、昭和十一年四月五日より十二日にかけて自坊の明達寺で営まれた「大報恩会」における講話の速記録である。講師には吉田の他、金子大栄、稲葉内成、鈴木大拙、河野法雲、稲葉昌丸、安藤州一、曾我量深などの名が見られる。
- (15) 曉島全集 XIV・五七二頁
- (16) 同 X・二五—七頁
- (17) 同 XIV・五七九頁
- (18) 同 XIV・五六九—五八七頁
- (19) 初期キリスト教教父達の態度に関しては、伊東俊太郎『近代科学の源流』中央公論社に依拠したものである。
- (20) オリゲネス『グレゴリウスへの書簡』一章
- (21) 清沢全集 VI・一四四—五頁
- (22) 『歎異抄』十二章
- (23) 内村鑑三の場合、このようなタイプの志向性は、札幌農学校卒業(明治十四年九月)直後の時点において、これを見い出すことが出来る。彼の場合その志向性は、「われは、いかにせば神と人類とに最もよく仕えう

真宗教学者のソクラテス観について

- べきか」という問題として意識され、天職を求める遍歴の旅がその後二十年にわたって続けられることになる。なお青年期における彼のキリスト教理解に関しては、拙稿『宗教的自己変容過程の研究』岡崎女子短大研究報告九・十・十一を参照されたい。
- (24) 『歎異抄』十二章、二章
- (25) 清沢全集 VI・一〇四頁。
- (26) もっとも今日の時点においてこのような世界観(もしくは世界認識)を表明し得ているのはカトリックのみである。この点に関して丸山照雄は「現代の「社会」とその「問題」を総体として掌握しているのはカトリックであり、日本における仏教その他の諸教団は、自己の宗教が展開すべき現代社会について、十分な認識をもつにいたっていない。また多くの教団は、それを持つとする意欲さえ示していないのである」と指摘している。(丸山照雄『現代社会と宗教』思想の科学一九七九年六月号)
- (27) この点に関して、清沢は安藤州一に次のように語っている。「実験なく修養なくして、単に華美の言語を羅列したる書は、是れ宛も華麗の別荘を築きて雪隠を建てざるが如し、……疾病や貧賤や憂苦や死滅や皆な人生の雪隠なり。……されど此の雪隠に遇わずして、人生を通過せんことは不可能なり。是を以て善く家を建築するの人は……必ず雪隠を建築して、しかも彼の悪臭に対する消毒の用意をなす。……ソクラテスの「哲学者は死の問題を研究すべきものなり」とは、是れ雪隠の消毒法に非ずや。」VIII・四五五頁 また、晩年の清沢に対して安藤州一が「昔は則ち<sup>(8)</sup>以為えらく、如何なる時に於いても、平氣に死することを得る、是れ則ち悟道の真意なりと。されど今にして昨日の非なるを知る。如何なる困

難の苦境にも、平氣に生くることを得る、是れ則ち悟道の真意なり」と述べたとき、清沢は「莞爾として掌を撫して曰く、この語あるかな、この語あるかな、真に是れ悟道絃上の響なり」と答えたという。Ⅷ・四七二―三 以上の二点からもうかがえるように、清沢の場合、外学との緊張関係は晩年に到っても解消されていない。と同時に、外への志向性もまた問題にならないのである。

(28) 丸山照雄 前掲論文による